

Die Herausbildung des biblischen Kanons im antiken Judentum und im frühen Christentum¹

JÖRG FREY

Abstract

Starting with the observation that the canon of the Bible differs among the Christian denominations (Lutheran, Reformed, Roman Catholic), and that definitive decisions on the canon were not made before the 16th century, the author gives a brief account of the process of the development of both the Jewish and the bipartite Christian canon. Due to more recent textual discoveries, earlier views of the making of the Jewish or the Christian canon have undergone significant changes. For the Jewish canon, the discovery of the Dead Sea Scrolls (Qumran texts) provided the opportunity to study the making of the canon from manuscript evidence, and to alter the overall view from the pattern of a three stage canonization to the pattern of a “canonical process”, leading to the Hebrew canon and, later and in Christian circles, to the canon of the Septuagint. This pattern is also useful for studying the making of the bipartite Christian canon or the New Testament canon. Here, the author focuses on the challenge provided by Marcion’s “canon”, the early beginning of the canonical process and its late closure, and the various factors in the process, which can be studied by including the manuscript evidence and taking into account the character of several apocryphal texts and the context and intention of the various lists of canonical texts. The biblical canon as presupposed throughout the Middle Ages is the result of a complicated and variegated canonical process. But in spite of the problems of the criteria and factors involved, the biblical canon is theologically valuable and “well-chosen”.

Keywords: Bible; canon; New Testament; Qumran scrolls; Septuagint

I. Einführung: Die unterschiedlichen Kanones der Konfessionen

Der Kanon „der Bibel“ differiert zwischen den christlichen Konfessionen. Wer eine deutsche Bibel zur Hand nimmt, findet – je nach Übersetzung bzw. Konfessionskultur – eine unterschiedliche Anzahl und Anordnung der Bücher. Generell findet sich überall die Abfolge von Altem und Neuem Testament, deren Zusammenstellung seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts die christliche Bibel konstituiert. Doch vor allem im Alten Testament sind die Differenzen erheblich: Wer eine Lutherbibel aufschlägt, findet meist zwischen Altem und Neuem Testament die „Apokryphen“: Judith, Weisheit, Tobias, Sirach, Baruch, 1–2 Makkabäer, Zusätze zu Ester und zu Daniel und das Gebet Manasses. Dies sind die Schriften, die im Kanon der hebräischen Bibel nicht enthalten sind, wohl aber in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta (LXX), und in nahezu dem

¹ Überarbeiteter Text der Ringvorlesung vom 27. September 2011. Carmen Cardelle danke ich herzlich für die Einladung. Die Literaturangaben sind auf das Nötigste reduziert, s. ausführlicher Jörg Frey, Qumran und der biblische Kanon. In: Michael Becker u. Jörg Frey (Hgg.), Qumran und der biblische Kanon (Biblich-theologische Studien 92). Neukirchen-Vluyn 2009, S. 1–64.

gleichen Bestand in der lateinischen Bibel, der Vulgata. Im Zuge der humanistischen Rückwendung *ad fontes* haben die Reformatoren – zunächst Andreas Bodenstein von Karlstadt² und dann vor allem Martin Luther – diese Schriften hintangestellt, als Bücher „so nicht der Heiligen Schrift gleich gehalten: und doch nützlich und gut zu lesen sind“.³ Neben inhaltlichen Vorbehalten war die Ausgrenzung der Apokryphen vor allem durch die Tatsache begründet, dass zu jener Zeit keine hebräische Vorlage dieser Schriften bekannt war und man sie daher als weniger ursprünglich ansehen musste. Heute kennen wir aus neuzeitlichen Textfunden (in der „Kairoer Geniza“ und der „Qumran-Bibliothek“) semitische Versionen von zweien dieser Schriften: Das Buch Sirach wurde ursprünglich hebräisch konzipiert, und von Tobit gab es eine hebräische und eine aramäische Version. Dies zeigt, wie zeitbedingt die damalige Entscheidung für den hebräischen Kanon der Synagoge war.

Die lutherische Reformation hat darüber nie eine definitive Entscheidung gefällt. Die *reformierte* Tradition hat die Ausgrenzung dieser Schriften hingegen in einige ihrer Bekenntnisse aufgenommen⁴ – daher finden sich diese Bücher in vielen reformierten Bibelausgaben nicht oder nur zum Teil.⁵ Hingegen hat das Tridentinum 1546 in Abwehr der Reformation dieselben mit der Vulgata als kanonisch festgeschrieben.⁶ In *römisch-katholischen* Bibelausgaben sind die sogenannten „deuterokanonischen Schriften“ daher nicht in einem „Anhang“ zum Alten Testament enthalten, sondern eingereiht in die Bücher der Geschichte, der Weisheit und der Propheten.

Auch die *Reihenfolge* der Bücher ist signifikant, denn im Arrangement zeigen sich nicht nur historisch gewordene Strukturen, sondern auch theologische Konzeptionen. Hier unterscheidet sich zunächst die hebräische Bibel von der griechischen Septuaginta, die dann zur Grundlage der christlichen Bibeln wurde: In der *hebräischen Bibel*, „TaNaK“ (Tora, Neviim, Ketuvim) genannt, folgt auf die fünf Mosebücher (Tora) die Reihe der Propheten (Neviim), wobei zunächst als „vordere Propheten“ die der Geschichte Israels gewidmeten Bücher wie Josua, Richter, Samuel und Könige stehen, und erst dann als „hintere Propheten“ die eigentlichen Prophetenbücher Jesaja, Jeremia, Ezechiel und das Zwölfprophetenbuch. Am Ende steht die disparate Sammlung von „Schriften“ (Ketuvim), die von den Psalmen über die weisheitlichen Bücher Hiob und Sprichwörter, die fünf „Festrollen“

² S. dessen Schrift ‚De Canonicis Scripturis Libellus‘ von 1520, bei: Karl August Credner, Zur Geschichte des Kanons. Halle 1847 (ND Vaduz 1988), S. 291–412; vgl. Johannes Leiboldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. 2. Leipzig 1908, S. 105–107; Nikolaus Walter, „Bücher: so nicht der Heiligen Schrift gleich gehalten...“? Karlstadt, Luther – und die Folgen. In: Ders., Praeparatio evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments. Hrsg. v. Wolfgang Kraus u. Florian Wilk (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 98). Tübingen 1997, S. 341–369, hier S. 352 f.

³ So Martin Luthers Erläuterung unter dem Stichwort „Apokryphen“ in seiner ersten Vollbibel von 1534.

⁴ So in der calvinistischen Tradition die Confessio Gallicana von 1559 und die Confessio Belgica von 1561, ebenso später Teile der anglikanischen Tradition. S. dazu knapp Martin Beck, Apokryphen (AT) (Stand: Sept. 2006). In: www.wibilex.de (Zugriff am 28.03.2013).

⁵ Die Apokryphen waren in der ersten reformatorischen Vollbibel, der 1531 bei Froschauer in Zürich gedruckten Froschauer-Bibel, enthalten, s. das Digitalisat unter <http://www.grossmuenster.ch/bibelaufnetz> (Zugriff am 28.03.2013). Auch die alte Zürcher Bibel war mit Apokryphen zu erhalten, die Neue Zürcher Bibel lässt sie hingegen (wieder) weg.

⁶ Vgl. Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum [...]. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verb., erw., ins Dt. übertr. u. unter Mitarb. v. Helmut Hoping hrsg. v. Peter Hünermann. 40., verb. u. erw. Aufl. Freiburg i. Br. u. a. 2005, Nr. 1501–1505.

(Rut, Hoheslied, Kohelet = Prediger Salomos, Klagelieder Jeremias und Ester) bis zum apokalyptischen Danielbuch und den späten „geschichtlichen“ Büchern Esra/Nehemia und Chronik reicht. Anders die Septuaginta:⁷ In ihr folgen auf die Tora weitere „Geschichtsbücher“: Darunter sind nun auch die „vorderen Propheten“ Josua, Richter, Rut, 1–4 Königsreiche (= 1–2 Samuel und 1–2 Könige)⁸ sowie 1–2 Paraleipomenon (= 1–2 Chronik), 2 Esdras (= Nehemia / Esra) und Ester subsumiert, aber auch einige erst griechisch verfasste oder jedenfalls im hebräischen Kanon nicht enthaltene Bücher wie 1 Esdras (= 3. Esrabuch), Judit, Tobit und 4 Makkabäerbücher. Dann folgen die Weisheitsschriften von den Psalmen⁹ und Oden¹⁰ über die Sprichwörter, Ecclesiastes (= Kohelet), das Hohelied, Hiob, die (erst griechisch komponierte) Weisheit Salomos und die Weisheit Sirachs (= Ecclesiasticus). Am Ende stehen hier die prophetischen Bücher, erst die zwölf Propheten von Hosea bis Maleachi, dann die großen Propheten Jesaja, Jeremia (mit dem Baruchbuch, den Klageliedern und dem Brief Jeremias), Ezechiel und – als Abschluss – Daniel (mit den griechischen Zusätzen). Das heißt das Buch, das im hebräischen Kanon nur (noch) in die Schriften eingereiht wurde, ist jetzt unter die Propheten eingereiht, als deren Abschluss und im christlichen Kanon beider Testamente damit als das Bindeglied zum Neuen Testament. Die Endstellung der Propheten markiert eine Zukunftsorientierung, die der hebräische Kanon nicht bietet. Dieser Septuaginta-Kanon ist als solcher erst eine christliche Bildung, auch wenn die griechische Übersetzung der hebräischen Schriften natürlich im hellenistischen Judentum, von der Ptolemäerzeit (Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr.) bis ins 1. Jahrhundert n. Chr., erfolgte.¹¹ Die für die lateinische Kirche dann prägende *Vulgata* weicht in ihrem Arrangement noch einmal leicht von der Septuaginta ab und enthält einige Bücher (3 Esra, 3–4 Makkabäer) nicht.

Im *Neuen Testament* ist der Schriftenbestand bei Lutheranern, Reformierten, Katholiken und Orthodoxen gleich. Nur einige der altorientalischen Kirchen weichen hier ab, die ost-syrisch-nestorianische (in der die kleinen „katholischen“ Briefe Judas, 2–3 Johannes und 2 Petrus bis heute fehlen) und vor allem die äthiopische, die im Ganzen einen viel umfangreicheren Kanon hat. Dies ist hier nicht weiter zu bedenken. Doch auch im Neuen Testament irritiert zumindest in der Lutherbibel die *Reihenfolge*: Denn Martin Luther hat in seiner ersten Übersetzung, dem Septembertestament von 1521, vier Schriften unnummeriert ans Ende gestellt: den Hebräerbrief, den Jakobusbrief, den Judasbrief und die Johannesoffenbarung. Diese vier sah er als fragwürdig an – nach seinem Kriterium „was Christum

⁷ Auch hier besteht nach den Zeugnissen der Kirchenväter noch eine große Variationsbreite, außerdem ist auch die Eingrenzung des „Kanons“ erst im frühen Christentum erfolgt. Details bei Gilles Dorival, Marguerite Harl u. Olivier Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris 1988, S. 321–330; Martin Karrer u. Wolfgang Kraus, *Umfang und Text der Septuaginta. Erwägungen nach dem Abschluss der deutschen Übersetzung*. In: Dies. u. Martin Meiser (Hgg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219). Tübingen 2008, S. 8–63.

⁸ Diese vier Bücher werden in der LXX mit demselben Namen als 1–4 Königtümer (Βασιλείων) bezeichnet.

⁹ In der LXX hat der Psalter eine abweichende Zählung und einen zusätzlichen Psalm 151.

¹⁰ Dieses Buch enthält auch christliche Texte wie z. B. Magnificat und Benedictus (Lk 1, 46–55 u. 68–79) in Od 9. Es zeigt, dass der Kanon der LXX erst in christlicher Zeit abgeschlossen wurde.

¹¹ Zu den Daten der Übersetzung der einzelnen Bücher s. die Tabelle bei Dorival, Harl u. Munnich (Anm. 7), S. 110f.

treibet“ erschienen sie nicht als evangeliumsgemäß und (sachlich) apostolisch. Damit wurden Hebr und Jak nach hinten geschoben: In allen Lutherbibeln stehen sie an einem anderen Ort als in reformierten und katholischen Ausgaben und im griechischen Neuen Testament. Hier zeigt sich, wie eine theologische Einschätzung zur Kanonkritik führen konnte. Luther war in dieser Hinsicht besonders kühn, seine Anhänger sind ihm in der Kritik an diesen Büchern oft nicht gefolgt – die Reihenfolge blieb aber bestehen.

Aus diesen Beobachtungen ist zunächst festzuhalten, dass die kanonischen Entscheidungen der christlichen Konfessionen im Grunde erst in der frühen Neuzeit, im Zuge von Humanismus und Reformation, fixiert wurden. Vorher war es faktisch die lateinische bzw. im Osten die griechische Bibel, die den Umfang des Kanons vorgab, ohne dass eine kirchlich bindende Entscheidung darüber gefällt worden wäre. Die frühneuzeitlichen Kanon-Entscheidungen sind natürlich wie die altkirchlichen Entwicklungen in komplexen historischen Prozessen begründet, zugleich sind sie durch historische Einschätzungen bestimmt (wie z. B. ob von einer bestimmten Schrift eine hebräische Grundlage existierte oder nicht) und zuweilen auch durch theologische Werturteile (wie z. B. bei Luther). Wer das Werden des Kanons verstehen will, muss diese Faktoren und Interessen und die mit ihnen verbundenen Zufälligkeiten im Blick behalten.

II. Zu Sinn und Bedeutung der Rede von einem Kanon

Das griechische Wort *κανών* („Meßlatte, Richtschnur“), wohl aus dem Semitischen (hebr. קָנָה [qanāh] = „Schilfrohr“), bezeichnet einen Maßstab (z. B. im Bauhandwerk) und dann etwa bei den alexandrinischen Grammatikern eine Gruppe von Schriftstellern, die als mustergültig galt. Übertragen kann es dann auf vielerlei Ideale bezogen oder auch im Sinne einer „Liste“ oder „Tabelle“ verwendet werden. Im frühen Christentum wird der Begriff zuerst für die allgemeine „Regel des Glaubens“ bzw. „der Wahrheit“¹² gebraucht, ab dem 4. Jahrhundert begegnet *κανών* für synodale Beschlüsse und kirchenrechtliche Bestimmungen (*canones*) und erst in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts für eine Liste der kirchlich anerkannten Schriften. Daher ist es nicht unproblematisch, diesen „kirchenrechtlichen“ Begriff z. B. für die antik-jüdische Tradition zu gebrauchen, wenngleich auch dort Listen von „anerkannten“ Schriften existierten. Doch bedeutet die Existenz solcher Listen keineswegs, dass die so aufgelisteten Schriften überall anerkannt (oder überhaupt vorhanden) waren; im Übrigen spiegeln solche Listen mehr einen Anspruch als die Wirklichkeit. Faktisch sind Kanonisierungsprozesse viel komplexer: Es ist i. d. R. ein langer Prozess von der Phase, in der gewisse Schriften in gewissen Kreisen Autorität erlangen und z. B. im Gottesdienst gelesen werden, bis zu dem Zeitpunkt, an dem dann abgrenzend (gegenüber anderen) der Kreis der autoritativen (oder gar „erlaubten“) Bücher definiert werden muss. Dies wurde erst nötig, wenn Krisen oder Streitigkeiten eine solche Abgrenzung erforderlich machten – und dazwischen liegen oft Jahrhunderte. Spätere Theorien haben diese Grenzen dann zementiert – etwa wenn in der altprotestantischen Orthodoxie gelehrt wurde, dass die kanonischen Schriften von Gottes Geist wortwörtlich inspiriert, ja buchstäblich und selbst mit den (tatsächlich viel später hinzugesetzten) hebräischen Vokalzeichen in die Feder diktiert worden seien. Doch alle Theorien, die einen kategorialen Unterschied zwischen den kano-

¹² So in *κανὼν τῆς πίστεως* = *regula fidei*; *κανὼν τῆς ἀληθείας* = *regula veritatis*.

nisch und nicht kanonisch gewordenen Schriften machen, verkennen die Komplexität der historischen Prozesse und übersehen auch Probleme der in der Kanonentstehung leitenden Aspekte und Kriterien.

Die neuzeitliche historische Forschung hat diese Problematik aufgezeigt und somit auch den theologischen Wahrheitsanspruch der kanonischen Schriften in Frage gestellt: Es ist heute klar, dass nicht alle neutestamentlichen Schriften (ja nur deren Minderzahl) von den Verfassern stammen, denen sie zugeschrieben wurden. Ihre „Apostolizität“ kann allenfalls inhaltlich bestimmt werden. Entsprechendes gilt für die alttestamentlichen Schriften. Doch entspricht dies antiken literarischen Konventionen, in denen eine pseudonyme Abfassung – z. B. im Anschluss an die Tradition einer Schule (der Pythagoreer oder Platons bzw. im Judentum an „Mose“, an Propheten oder im Falle von Weisheitsschriften an Salomo) – nicht von vornherein als illegitim galt. Und natürlich ist auch sachlich zu fragen, ob das skeptische Buch Kohelet (= Prediger Salomos) wirklich „frömmere“ oder theologisch wertvoller ist als die Weisheit Sirachs oder ob das allein in der äthiopischen Kirche als kanonisch angesehene Henochbuch nicht religiös wertvoller wäre als das höchst säkular-politische erste Makka-bäerbuch. Und sicher sind die Ignatiusbriefe sachlich inhaltsreicher als der noch in den Kanon aufgenommene kurze, vor allem aus Polemik bestehende Judasbrief. Nur bleiben alle gut gemeinten Vorschläge, den Kanon auch faktisch zu ändern, wenig aussichtsreich. Selbst wenn wir einen dritten Korintherbrief des Paulus fänden und als authentisch paulinisch erweisen könnten, hätte dieser höchstens wissenschaftliche Bedeutung – kirchliche Autorität im ökumenischen Konsens würde ihm wohl kaum mehr zugesprochen werden können.

Die mit dem Kanon verbundene *theologische* Frage ist insbesondere, inwieweit den kanonisch gewordenen Schriften primär oder gar exklusiv theologische Wahrheit oder Entscheidungskompetenz zuerkannt werden kann. Vor allem im Horizont der reformatorischen Berufung „allein“ auf die Schrift wurde diese Frage zentral. Doch da auch innerhalb der biblischen Schriften Spannungen und Widersprüche unübersehbar sind, kann letztlich nicht nach formalen, sondern nur nach sachlichen Kriterien bestimmt werden, was als der sogenannte „Kanon im Kanon“ eigentlich Gültigkeit beanspruchen kann. Darin ist sich die kritische Theologie einig, so sehr das eigentlich Gültige je unterschiedlich bestimmt wird.

Die heute – auch in einer breiteren Öffentlichkeit – diskutierte *historische* Frage dreht sich grob darum, ob die „Kanonisierung“ dieser (und die Ausscheidung anderer) Schriften wesentlich durch autoritäre Akte irgendwelcher Bischöfe, Synoden oder anderer Instanzen erfolgte oder ob sich die kanonischen Schriften weithin durch ihr eigenes inhaltliches Gewicht durchgesetzt haben.¹³ Die neuere Forschung hat auch nicht zuletzt aufgrund neuer Quellenfunde zu differenzieren gelehrt. Kanonische Prozesse werden nicht an einzelnen Punkten entschieden: Von dem Zeitpunkt, an dem eine Schrift Autorität beansprucht oder in gewissen Kreisen auch zuerkannt bekommt, bis zu einer andere Schriften ausgrenzenden „Definition“ eines verbindlichen Kanons ist es ein langer Weg, auf dem vielerlei Faktoren wirken, und selbst an dessen Ende lässt sich kaum sagen: *Roma locuta – causa finita*.

¹³ Ersteres wird oft von Vertretern einer kirchenkritischen, revisionistischen Position vertreten, die sich artikuliert, wenn neue „apokryphe“ Schriften gefunden wurden und behauptet wird, „die Kirche“ hätte diese verdrängt oder verboten. Vgl. Adolf Martin Ritter, Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Selbstdurchsetzung oder autoritative Entscheidung? In: Aleida u. Jan Assmann (Hgg.), Kanon und Zensur. München 1987, S. 93–99.

Diese kanonischen Prozesse und einige der dabei wirksamen Faktoren möchte ich im Folgenden – sehr verkürzt – an der Herausbildung des jüdischen und des christlichen Kanons vorführen. Dabei möchte ich zeigen, wie sich heute aufgrund neuer Quellenfunde Perspektiven ergeben, die gegenüber den „klassischen“ Modellen der älteren Forschung viele neue Einsichten bieten.

III. Der hebräische Kanon: Von der Autorisierung der Tora bis zur rabbinischen Rede vom „Verunreinigen der Hände“

Wie kam es im Judentum zu dem heute gültigen Schriftenkanon der hebräischen Bibel, dem TaNaK? Und wann kristallisierte sich dieser Kanon heraus, wann wurde er „fixiert“? Dies impliziert nicht zuletzt auch die Frage, ob und inwiefern dieser Kanon schon für die Autoren des Neuen Testaments vorauszusetzen ist.

1. Das klassische Modell der dreistufigen Kanonisierung der Schriften

Für den vorliegenden Abriss stelle ich zunächst die „klassische“ Sicht der Herausbildung des hebräischen Kanons vor, um dann auf die durch die Textfunde vom Toten Meer veranlassten Modifikationen einzugehen und daraus einige weitere Konsequenzen zu formulieren. Auf die Probleme der älteren alttestamentlichen Literaturgeschichte und die Frage, wie sich aus einzelnen Quellen, Erzählzyklen und Gesetzescorpora die Bücher der Tora herausbildeten oder wie aus gesammelten Worten eines Propheten am Ende ganze Prophetenbücher entstanden, kann ich hier nicht näher eingehen.¹⁴

Weithin hat man aus einer Reihe von spezifischen „Kanonzeugnissen“¹⁵ eine *dreistufige sukzessive Autorisierung* zunächst der Tora (um 400 v. Chr.), dann der Propheten (um oder kurz nach 200 v. Chr.) und noch deutlich später (nach der Tempelzerstörung von 70 n. Chr.) auch der Schriften erschlossen. Dieses Modell geht im Grunde auf den jüdischen Gelehrten Heinrich Graetz (1817–1891) zurück.¹⁶ Für den Abschluss der *Tora* verweist man dabei i. d. R. auf Nehemia 8, nach dem das Buch der Tora (d. h. wohl der Pentateuch) unter Esra öffentlich verlesen wurde, was als eine gewisse „Autorisation“ des jüdischen Gesetzes durch die religiös tolerante persische Oberhoheit verstanden werden kann. Dass der Pentateuch um diese Zeit praktisch abgeschlossen war und keine wirkliche Erweiterung mehr erfahren konnte, zeigt sich auch durch andere Indizien: Die Samaritaner, die seit der persischen Zeit eine eigene Entwicklung nahmen und den Jerusalemer Tempel nicht anerkannten, haben den Pentateuch noch übernommen, nicht aber die Propheten und Schriften. Wo nach dieser Zeit Gesetzesbestimmungen kodifiziert wurden, hat man neue Schriften ver-

¹⁴ S. dazu die alttestamentlichen Einleitungen, besonders Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Aufl. Stuttgart 2012; Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments*. Darmstadt 2008.

¹⁵ S. die Texte bei Lee Martin McDonald u. James A. Sanders (Hgg.), *The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Canon*. Peabody, Ma. 2002, S. 580–582; dazu Michael Becker, *Grenzziehungen des Kanons im frühen Judentum und die Neuschrift der Bibel nach dem 4. Buch Esra*. In: Ders. u. Frey (Hgg.), (Anm. 1), hier S. 218–253.

¹⁶ Heinrich Graetz, *Der Abschluß des Kanons des Alten Testaments und die Differenz von kanonischen und extrakanonischen Büchern nach Josephus und Talmud*. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 35 (1886), S. 281–298.

fasst (wie etwa die Tempelrolle aus Qumran oder das Jubiläenbuch) oder dann kommentierende Textformen gewählt, die die Tora explizit voraussetzen.

Ein wichtiges Zeugnis des werdenden Kanons findet sich sodann im Sirachbuch um oder kurz nach 200 v. Chr., wo im sogenannten „Lob der Väter“ (Sir 49, 10) die *Propheten* Jesaja, Jeremia, Ezechiel und „Zwölf Propheten“ nacheinander genannt werden – was darauf hindeutet, dass diese Bücher wohl schon in der genannten Abfolge existierten und Autorität hatten. Ein Stück aus den Funden vom Toten Meer, aus der Schrift *Miqzat Ma'asē hat-Torah* (= „Einige Werke der Tora“), 4QMMT C 10f, könnte noch als Zeugnis hinzukommen, allerdings ist dieser Text sehr fragmentarisch. Dort heißt es um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.: „[Wir haben dir gesch]rieben, dass du Einsicht gewinnst in das Buch Mo[s]es und die] Büch[er der Pro]pheten und von Dav[id ...]“. ¹⁷ Auch hier werden die Tora und die Prophetenbücher als abgeschlossene Größe genannt, David könnte für die Psalmen stehen, doch ist der Kreis weiterer „Schriften“ noch nicht näher bezeichnet. Allerdings spricht der Text nicht von einem „Buch Davids“, und auch die Lesung der anderen Worte bleibt unsicher. Festeren Boden erreichen wir erst mit der griechischen Übersetzung des Sirachbuchs, der der Übersetzer – der Enkel des Autors – ein Vorwort voransetzte, etwa um 130 v. Chr., in dem er dreimal leicht variiert vom „Gesetz“, den „Propheten“ und den „übrigen Büchern“ spricht ¹⁸ – deren Bestand und Umfang zu dieser Zeit noch offen ist.

Nach einer zeitlichen Lücke von gut 200 Jahren finden wir gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. eindeutiger jüdische Zeugnisse, so bei dem Historiker Flavius Josephus, der in seiner Schrift ‚Contra Apionem‘ (I 38–40) ausdrücklich auf einen Kreis der anerkannten Schriften verweist:

Denn bei uns gibt es keine Unzahl von voneinander abweichenden und sich widerstrebenden Büchern, sondern nur 22 Bücher, welche den ganzen Zeitraum beschreiben und mit Recht als glaubwürdig angesehen werden: Zu diesen gehören die fünf Bücher Moses [...]. Vom Tod Moses bis zu Artaxerxes [...] haben die Propheten nach Mose die Begebenheiten ihrer Zeit in 13 Büchern beschrieben. Die übrigen vier enthalten Loblieder auf Gott und Lebensregeln für die Menschen. ¹⁹

Ähnlich findet sich in dem ebenfalls um 100 n. Chr. verfassten apokalyptischen 4. Esrabuch die Rede von insgesamt 94 Büchern, von denen 24 öffentlich zu lesen seien, während die restlichen 70 (eine Symbolzahl) erst in der Endzeit offenbar gemacht werden sollten. Welches die 22 oder 24 Bücher sind, bleibt hier ungenannt und hängt davon ab, ob 1–2 Chronik, 1–2 Samuel, 1–2 Könige oder Esra / Nehemia als je ein Buch oder als zwei Bücher erfasst wurden. Deutlich ist aber, dass nun über eine numerische Begrenzung der anerkannten Bücher nachgedacht wird, das heißt dass der „Kanon“ der autoritativen Schriften auf einen „Abschluss“ hingeht. Den Anlass zu einer solchen Begrenzung gab dabei offenbar die Krise, die durch den jüdischen Aufstand, die Zerstörung des Tempels und damit die

¹⁷ Elisha Qimron u. John Strugnell (Hgg.), *Qumran Cave 4.V, Discoveries in the Judean Desert 10*, Oxford 1994, S. 62f.

¹⁸ Sirach, Prol. (nur in der Septuaginta).

¹⁹ Text nach Flavius Josephus, *Contra Apionem* Buch I. Hrsg. v. Dagmar Labow (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 167; Folge 9, 7). Stuttgart 2005. Hier zeigt sich im Übrigen sehr schön, wie in der LXX die Mosebücher und die folgenden Bücher als ein in verschiedene Epochen gegliederter Bericht der Geschichte des jüdischen Volkes angesehen wurden.

Katastrophe des antiken Judentums bedingt ist. Diese musste zu ganz neuen Überlegungen führen, wie sich dieses Judentum nun ohne den Tempel neu formieren und weiter existieren konnte, ohne ein kultisches Zentrum, nur mit der Schrift und der synagogalen Liturgie. Die Rabbiner haben dazu in der Zeit nach dem Jahr 70 – teilweise wohl erst im 2. Jahrhundert – wichtige Entscheidungen getroffen.

So wird um diese Zeit der Abschluss des Kanonteils der *Schriften* angesetzt. Manche der Überlieferungen in der Mischna und im Talmud sind den jüdischen Gelehrten in Jabne / Jamnia zugeschrieben.²⁰ Die Terminologie, die hier verwendet wird, ist, dass bestimmte Schriften „die Hände verunreinigen“ (Mischna, Yad 3, 5), das heißt „heilige“ Schriften sind – während andere „die Hände nicht verunreinigen“, das heißt als profan angesehen werden. Nun wird also der Kreis der „Schriften“ begrenzt und z. B. festgelegt, dass das Hohelied oder auch Kohelet als kanonisch gelten (vermutlich weil man beide Salomo zuschreiben konnte), während ein Buch wie Jesus Sirach, dessen Autor eine bekannte Person des frühen 2. Jahrhunderts v. Chr. war, ebenso wie die nur griechisch vorliegenden Schriften nicht mehr übernommen wurden. Kriterien waren offenbar, dass nur Schriften, deren (fiktiver) Autor bis zur Zeit Esras (ca. 400 v. Chr.) lebte, aufgenommen werden konnten, während jüngere Schriften nicht mehr Eingang in den hebräischen Kanon fanden. Dass dabei eine faktisch sehr späte Schrift wie das apokalyptische Danielbuch (abgeschlossen um 165 v. Chr.) durch seine Zuschreibung an die Gestalt des im babylonischen Exil lebenden Daniel noch aufgenommen werden konnte, während andere Schriften wie z. B. das aramäisch und griechisch vorliegende Henochbuch nicht mehr akzeptiert wurden, gehört zu den Problemen dieser Kriteriologie.²¹ Natürlich gab es auch nach den erwähnten Entscheidungen der frühen Rabbiner noch Diskussionen. Doch hat das klassische Judentum seine Schriften fortan in einer fixierten Textform und später auch mit einer Festlegung der Vokale (d. h. der genauen Lesung) überliefert, während neben diesem „Kanon“ ein zweiter Kreis von Schriften entstand, die diesen „Kanon“ (und im Zentrum die Tora) auslegen: die Mischna und ihre Ergänzungen bis zu den Talmudim, deren geistigen Ursprung man nach der rabbinischen Auffassung von der „mündlichen Tora“²² ebenfalls am Sinai sehen konnte – wie den der schriftlichen Tora.

So ergibt sich das Bild einer dreistufigen Fixierung des hebräischen Kanons, mit dem dann die zusätzlichen Schriften des griechischsprachigen Judentums ausgeschieden wurden, so dass später insgesamt die Septuaginta den Christen überlassen wurde, die sie intensiv benutzten und dann ihren Kanon vollendeten. Insgesamt ist dieses Bild wohl plausibel. Freilich differenziert der Befund noch einmal beträchtlich, wenn wir die Einsichten einbeziehen, die sich aus den Schriftfunden vom Toten Meer ergeben haben.

²⁰ Die Forschung hat lange etwas anachronistisch von einer „Synode von Jamnia“ gesprochen – faktisch steht hinter diesen Entscheidungen sicher keine „Synode“, sondern ein längerer, mehrere Generationen dauernder Prozess im „Lehrhaus“ der früh-rabbinischen Gelehrten in Jabne, in dem die jüdische Liturgie, aber auch der Umfang des Schriftenkanons diskutiert wurde. S. dazu Günter Stemberger, *Jabne und der Kanon*. Jahrbuch für Biblische Theologie 3 (1988), S. 163–174.

²¹ In dem skizzierten Prozess ging es zunächst darum, die Traditionsbasis des Judentums als nunmehr reine „Schriftreligion“ unter Dominanz der hebräischen Sprache zu festigen, Traditionen auszugrenzen, die z. B. mit den Kräften zu tun hatten, die das Judentum in die Katastrophe des Aufstands führten und – aber wohl erst später – auch die (juden-)christlichen Schriften von der synagogalen Lektüre fernzuhalten.

²² Vgl. Mischna, Avot 1, 1.

2. Die Einsichten aus den Textfunden von Qumran

Die antik-jüdische „Bibliothek“ von Qumran, seit 1947 entdeckt und erschlossen und nun in Gänze zugänglich,²³ enthielt nämlich Reste (meist nur Fragmente) von ca. 900 Handschriften, von denen etwa 200 Handschriften alttestamentlicher Bücher sind. Mit diesem Fund waren erstmals in größerer Zahl hebräische und aramäische Originaltexte aus der Zeit zwischen den spätesten alttestamentlichen Schriften (d. h. dem Danielbuch, um 165 v. Chr.) und der Mischna (um 200 n. Chr.) bekannt geworden. Aus diesem für die Bibelwissenschaft bedeutendsten Textfund des 20. Jahrhunderts ergeben sich vorher kaum vorstellbare Einblicke in die Literaturproduktion des Judentums um die Zeitenwende, den Gebrauch und die Auslegung von Schriften, die Geschichte literarischer Gattungen, die Entwicklung von Motiven und Ideen etc.²⁴ Ich kann hier nur die Aspekte benennen, die für die Geschichte und das Verständnis des Kanons wichtig sind.²⁵

a) Alle Schriften des späteren hebräischen Kanons außer Ester sind in der Bibliothek von Qumran belegt, am häufigsten der Psalter (36 Handschriften), Deuteronomium (30) und Jesaja (21). Das heißt einige Schriften wurden besonders häufig gelesen und kopiert – dies sind übrigens auch diejenigen, die im Neuen Testament am häufigsten zitiert werden. Andere Bücher finden sich nur in ein oder zwei Kopien (bzw. den Fragmenten davon). Andererseits gibt es ca. 15 Handschriften des Jubiläenbuchs und 12 aramäische Handschriften (von Teilen) des Henochbuchs, das bislang nur in äthiopischer Sprache und wenigen griechischen Fragmenten erhalten war – so dass man fragen muss, ob diese Bücher für die Trägerkreise der Bibliothek²⁶ einen quasi-kanonischen Rang hatten. Mit der Wahrnehmung der Vielfalt und Differenziertheit des Judentums um die Zeitenwende²⁷ verbindet sich die Einsicht, dass einzelne Schriften gruppenspezifisch Autorität und Bedeutung hatten. So sind die Makkabäerbücher mit ihrer den hasmonäischen Königen loyalen Darstellung bei den hasmonäerkritischen Qumranleuten nicht belegt. Umgekehrt genossen Henoch und Jubiläen, die den 364-Tage Solarkalender vertreten, der auch in Qumran – anders als

²³ S. zur Einführung Hartmut Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*. 10. Aufl. Freiburg i. Br. u. a. 2007; James C. VanderKam, *Einführung in die Qumranforschung. Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer*. Übers. v. Markus Müller (UTB 1998). Göttingen 1998 (engl. Originalausg.: *Grad Rapids*, Mi. 1994). Zum aktuellen Forschungsstand s. John J. Collins u. Timothy H. Lim (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*. Oxford 2010.

²⁴ S. dazu Jörg Frey, *Die Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis des Neuen Testaments*. In: Michael Fieger, Konrad Schmid u. Peter Schwagmeier (Hgg.), *Qumran – die Schriftrollen vom Toten Meer* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 47). Freiburg/Schweiz, Göttingen 2001, S. 129–208; Jörg Frey, *Die Textfunde von Qumran und die neutestamentliche Wissenschaft. Eine Zwischenbilanz, hermeneutische Überlegungen und Konkretionen zur Jesusüberlieferung*. In: Stefan Beyerle u. Jörg Frey (Hgg.), *Qumran aktuell. Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer* (Biblich-theologische Studien 120). Neukirchen-Vluyn 2011, S. 225–293.

²⁵ S. ausführlicher Frey (Anm. 1), S. 44–63; Eibert J. C. Tigchelaar, *Wie haben die Qumrantexte unsere Sicht des kanonischen Prozesses verändert?* In: Becker u. Frey (Anm. 1), S. 66–87.

²⁶ Ich rechne mit der Mehrheit der Forschung damit, dass die Gemeinschaft, die sich in einzelnen Texten äußert, die „Qumrangemeinde“, zur religiösen Bewegung der „Essener“ gehörte, die aus Texten antiker Autoren (Plinius d. Ä., Philo, Flavius Josephus) bekannt ist.

²⁷ Flavius Josephus berichtet mehrfach von drei „Schulen“: Pharisiern, Sadduzäern und Essenern – die beiden erstgenannten sind auch aus dem Neuen Testament bekannt. Das Bild dürfte noch vielfältiger gewesen sein.

am Jerusalemer Tempel – befolgt wurde, dort höchstes Ansehen, während andere Kreise diese Schriften ignorierten. Und als nach 70 n. Chr. einige der jüdischen Gruppen zu existieren aufhörten, wurden zahlreiche Schriften im sich neu hebräisch konstituierenden Judentum nicht weiter überliefert oder nur in griechischer Sprache dann von Christen aufgenommen, die sie später in der Septuaginta oder in anderen Übersetzungen (latein, syrisch, äthiopisch, kirchenslawisch) weiter überlieferten.

b) Ein zweiter Punkt zeigt sich an den Psalter-Handschriften. Der Psalter war offenbar von größter Wichtigkeit, aber die Reihenfolge der Psalmen differiert in den Handschriften und scheint noch nicht festzuliegen. Hinzu kommen Handschriften mit weiteren Zusätzen: dem Psalm 151, der aus der Septuaginta bekannt ist, und weiteren, später nur syrisch überlieferten Psalmen sowie einer Zusammenstellung über die Kompositionen Davids, d. h. einem Hinweis darauf, dass man David als den Autor der Psalmen angesehen hat. Alle diese Stücke sind in dem später kanonisch gewordenen hebräischen Psalter nicht enthalten. Heißt das, dass der Psalter in Qumran noch nicht kanonisch war? Die große Zahl an Handschriften legt eine andere Folgerung nahe: Das Buch hatte größte Bedeutung, es wurde häufig gelesen und benutzt, auch für liturgische Zwecke, aber sein Textbestand war noch nicht fixiert und offenbar bereitete es keine Probleme, mit unterschiedlichen Versionen nebeneinander zu leben. Auch vom Jeremiabuch ist in Qumran eine hebräische Vorlage der später in der Septuaginta überlieferten Kurzfassung erhalten – neben der Langfassung, die dann in die hebräische Bibel Eingang fand. Das Nebeneinander beider Fassungen verwundert, wenn man bedenkt, dass die Qumrangemeinde das Jeremiabuch als autoritativ ansah und die Propheten insgesamt als inspirierte Verkündiger der göttlichen Geheimnisse betrachtete. Der Befund nötigt uns insofern, das Verständnis von „Kanonizität“ zu modifizieren. Bücher konnten autoritativ sein, ohne dass ihre Textform bereits fixiert war. Verschiedene Textformen konnten nebeneinander als „inspiriert“ gelten, und in der Interpretation konnte mit solchen Varianten sogar „gespielt“ werden. Es kam nicht auf einen „rechtlich“ fixierten Text an. Hier unterscheidet sich das antik-jüdische Denken (auch das Denken des frühen Christentums) von späteren kirchenrechtlichen Vorstellungen von Kanonizität.

c) Bis zu einem gewissen Grad konnte man in Qumran (und nicht nur dort) auch noch an „heiligen Büchern“ arbeiten. Dass die Tora als heiliger Ausdruck des Willens Gottes galt, ist sicher. Dennoch finden wir in Qumran sogar Torahandschriften, in denen noch erstaunliche Ergänzungen begegnen, etwa ein zusätzliches Lied der Mirjam, das länger ist als das in Exodus 15 überlieferte. Die Forschung ist durch diese Handschriften des „Re-worked Pentateuch“ (4Q158 und 4Q364–367) in Verlegenheit geraten, und man muss fragen, ob diese Handschriften wirklich „biblische“ Handschriften sein wollen oder ob sie doch eine ergänzte Pentateuchausgabe, ein „neues“ Werk darstellen. Die Fragmente lassen ein abschließendes Urteil kaum zu, doch da über weite Strecken der Text dem später kanonischen entspricht (orthographische Feinheiten ausgenommen), muss man doch damit rechnen, dass die Schreiber und Nutzer in dem Werk den biblischen Text sahen – der offenbar noch länger „flüssig“ war, als es die bisherigen Kanontheorien anzunehmen erlaubten.

Diese Beobachtungen zeigen, dass wir um die Zeitenwende, d. h. auch zur Zeit Jesu und der Urchristen, noch nicht mit einem „Kanon“ im späteren Sinne rechnen dürfen. Es gab autoritative, ja „heilige“ Schriften, denen die göttliche Weisung entnommen wurde und in denen man die Geheimnisse Gottes für die Gegenwart, die man als Endzeit ansehen konnte, niedergelegt sah. Zu manchen Schriften beginnt man bereits mit auslegender Literatur, mit Kommentaren (zu den Prophetenbüchern) oder Fortschreibungen, die nicht mehr

im gleichen Buch angefügt wurden, sondern ein neues Werk konstituierten (Pseudo-Ezechiel, Pseudo-Jeremia etc.). Doch war eine Abgrenzung des Kreises der als „inspiriert“ angesehenen Schriften noch nicht im Blick. Der Kreis der autoritativen, d. h. auch als Autorität zitierten, jedenfalls häufig gelesenen und kopierten Schriften war (zumindest in der Qumrangemeinde) noch weiter als der spätere hebräische Kanon.

d) Eine letzte Erkenntnis aus den Qumranfunden hat die Forschung vielleicht am meisten beeinflusst: Da wir hier erstmals nähere, manuskriptgestützte Einblicke in den Prozess der Redaktion, Sammlung, Autorisierung und Benutzung der Schriften bekommen haben, hat man in der Forschung das Modell eines „kanonischen Prozesses“ entwickelt,²⁸ der sich über eine längere Zeit erstreckt und über verschiedene Stufen von Autorisierung des Buches, allmählicher Fixierung seines Textbestandes und Textes bis hin zu einer abschließenden, abgrenzenden Feststellung eines Kreises autoritativer Schriften reicht. Man blickt heute sehr viel weniger auf die Frage nach einem punktuellen Akt der Kanonisierung oder nach einem definitiven Abschluss des Kanons als vielmehr auf den langwierigen und pluralen „kanonischen Prozess“. Dabei hat sich auch das Modell einer sukzessiven dreistufigen Kanonisierung der hebräischen Bibel, von Tora, Propheten und Schriften, deutlich „verflüssigt“. Das heißt nun auch, dass die Herausbildung des hebräischen Kanons nicht als ein Akt der Autorisierung (etwa durch eine „Synode“ oder eine Entscheidung der Gelehrten von „Jabne“) und auch nicht als ein linearer, vom Ziel her definierter Vorgang verstanden werden kann. Es handelt sich faktisch eher um einen ausgedehnten, nicht von einer einzelnen Institution „gesteuerten“ Prozess, an dem die unterschiedlichen Gruppen des antiken Judentums in einer nicht immer klar bestimmbar Weise beteiligt waren. Für den Prozess der Herausbildung des Kanons scheint es entscheidend zu sein, dass die unterschiedlichen Schriften und Texte in den einzelnen Gruppen und Gemeinden eine Identität stiftende, in Krisen bewährte und darin Autorität gewinnende Bedeutung erlangten und deshalb angeeignet, angepasst und weitergegeben wurden. Was den Rabbinern später als nicht mehr identitätsstiftend erschien – etwa die apokalyptischen Traditionen, die z. T. zum jüdischen Krieg und damit zur Katastrophe führten, auch manche griechischen Traditionen und dann natürlich auch die aufkommenden *judenchristlichen* Überlieferungen –, wurde beiseite gelassen.

IV. Wesentliche Faktoren in der Entstehung des christlichen Kanons

Das Denkmodell des „kanonischen Prozesses“ ist auch zum Verständnis anderer Autorisierungsprozesse hilfreich, nicht zuletzt auch des neutestamentlichen bzw. zweiteiligen christlichen Kanons. In der langen und keineswegs einlinigen Entwicklung vom Autoritätsgewinn einzelner neutestamentlicher Schriften und dem Autoritätsgewinn von (Teil-)Sammlungen bis zur Fixierung einer Bücherliste und zur dezidierten Ausgrenzung anderer Bücher liegt eine beachtliche Analogie zum „kanonischen Prozess“, der zur hebräischen Bibel geführt hat.

Theologisch stellt sich hier die Frage vielleicht noch drängender, ob und inwiefern sich die neutestamentlichen Schriften durch ihr sachliches Gewicht (oder gar *providentia Dei*)

²⁸ Vgl. James A. Sanders, *The Scrolls and the Canonical Process*. In: Peter W. Flint u. James C. VanderKam (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*. Bd. 2, Leiden 1999, S. 1–22.

„durchgesetzt“ haben oder ob sich die Auswahl der kanonischen Schriften und die Ausgrenzung anderer der letztlich willkürlichen Entscheidung bestimmter kirchlicher Instanzen verdankt.²⁹ Ich kann im Folgenden nur einige grundlegende Sachverhalte und Perspektiven andeuten.

1. Marcion als erste Provokation

Dass die christliche Bibel aus zwei Teilen besteht, dem Alten und dem Neuen Testament, ist zunächst keine Selbstverständlichkeit. Man hätte ja auch nur „christliche“ Schriften in einen christlichen Kanon übernehmen können. Freilich waren die Schriften Israels von Anfang an fundamentaler Bezugspunkt der Zusammenkünfte der Jesusnachfolger, auch in den Gemeinden im paulinischen Missionsgebiet, und auch Nichtjuden wurden so grundlegend mit dem Glauben an den einen Gott und der messianischen Hoffnung Israels vertraut. Schon eine der ältesten christlichen Bekenntnisformeln (1 Kor 15, 3–5a) verweist auf Jesu Tod und Auferstehung „gemäß den Schriften“, und die Hinweise auf und Zitate aus den Schriften sind in allen Teilen des Neuen Testaments von grundlegender legitimierender Bedeutung. Dass sich die Kirche dann trotz der z. T. auch schroff polemischen Abgrenzung von der Synagoge dazu entschieden hat, die Schriften des „Alten Bundes“³⁰ (in ihrer griechischen Fassung) als „Heilige Schriften“ zu behalten und so die spannungsvolle Beziehung von Alt und Neu als Kern der eigenen Glaubensexistenz weiterzutragen, ist eine der wichtigsten Entscheidungen des 2. Jahrhunderts.

Provoziert dazu wurde die Kirche durch den „Erzhäretiker“ Marcion,³¹ einen Reeder, der um 140 aus dem nördlichen Kleinasien nach Rom gekommen war und der die Schriften Israels und alles Jüdische verwarf und eine davon gereinigte Ausgabe der christlichen Schriften besorgte. Man könnte Marcion insofern als den Schöpfer der Idee eines christlichen Kanons betrachten³² – wenngleich sein Entwurf letztlich nicht akzeptabel erscheinen konnte. Marcion war wohl aus einer bestimmten Pauluslektüre heraus zu der Überzeugung

²⁹ Eine Variation dieser Theorie ist die Annahme einer kohärenten „Redaktion“ des Neuen Testaments gegen Ende des 2. Jh., die David Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel* (Novum Testamentum et Orbis Antiquum 31). Freiburg i. d. Schweiz, Göttingen 1996, vertreten hat; s. auch Matthias Klinghardt, *Die Veröffentlichung der christlichen Bibel und der Kanon. Zeitschrift für Neues Testament* 6 (2003), S. 59–64. Freilich ist diese Sichtweise nicht zu erhärten, da in den Codices die Reihenfolge der Schriftengruppen und vor allem der Einzelschriften in den hinteren Kanonteilen in den Kanonlisten bis zum ‚Decretum Gelasianum‘ im 6. Jh. nicht einheitlich ist.

³⁰ Der erste Beleg ist in einem Brief des Melito von Sardes an einen gewissen Onesimus (um 170 n. Chr.) erhalten, wo eine Liste der „Bücher des Alten Bundes“ (*τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία*) angegeben wird (bei Euseb, *Historia ecclesiastica* 4, 26, 13 f.). Um 192/3 n. Chr. begegnet bei einem antimontanistischen Autor (zitiert bei Euseb, *Historia ecclesiastica* 5, 17, 2 f.) eine Gegenüberstellung der Propheten *κατὰ τὴν καινὴν διαθήκην* und derer *κατὰ τὴν παλαιάν*; siehe dazu Hans von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Beiträge zur historischen Theologie 39). Tübingen 1968 (ND Tübingen 2003), S. 305–310.

³¹ Zu Marcion s. einführend Jörg Frey, Marcion. In: Friedrich-Wilhelm Graf (Hg.), *Klassiker der Theologie. Bd. 1. Von Tertullian bis Calvin*. München 2005, S. 11–27; ausführlich Christoph Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*. Tübingen 2007, S. 245–261.

³² So die These bei Campenhausen (Anm. 30), S. 174.

gekommen, dass der Gott, den Jesus verkündigt hatte, mit dem Gott des Alten Testaments inkompatibel sei und dass Evangelium und Gesetz zueinander in einem strikten Gegensatz stünden. So gab Marcion (gemäß einer bestimmten Tradition antiker Philologie) eine „gereinigte“ Paulus-Ausgabe heraus, den ‚Apostolos‘, an dessen Spitze der Galaterbrief stand, und aus der alles Jüdische, auch Schriftzitate etc., getilgt waren. Daneben kannte Marcion ein Evangelium, das nach Lukas, dem Paulusbegleiter, und hatte so einen kleinen Kanon aus einem Evangelium und zehn textlich korrigierten Paulusbriefen. Seine Ausgabe von zehn Paulusbriefen und einem Evangelium forderte die Gemeinden zur Entscheidung heraus, und diese Krise war gewiss nicht der einzige, aber doch ein wesentlicher Impuls zur Herausbildung eines christlichen Kanons. Dass im Kreis der christlichen Urzeugnisse Paulus und die Evangelien eine wesentliche Rolle spielen mussten, war klar. Die wesentlichen Entscheidungen in Auseinandersetzung mit Marcion waren aber einerseits die Beibehaltung der Schriften Israels oder – wie es in einer frühen Quelle heißt – der „Propheten des Alten Bundes“ als erster Teil der christlichen Bibel³³ und andererseits die Beibehaltung einer Pluralität von Evangelien, konkret der „Vierevangelien Sammlung“, die nicht auf ein einziges Evangelium hin reduziert oder zu einer Evangelienharmonie kombiniert werden sollte. Das von dem syrischen Theologen Tatian um 170 n. Chr. zusammengestellte ‚Diatessaron‘, eine Harmonie der vier Evangelien, hatte zwar in Syrien noch längere Zeit große Bedeutung, konnte aber in der Kirche insgesamt nicht das Nebeneinander der vier Evangelien ersetzen.

Es zeigt sich, dass wesentliche Impulse der Kanonbildung durch Krisen und Herausforderungen veranlasst waren: zunächst die hier skizzierte Herausforderung durch Marcion, dann später durch den Montanismus (eine rigoristische Bewegung in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts) sowie durch die aufkommende Gnosis, die viele neue Schriften hervorbrachte, gegen die sich die Kirche dann abgrenzen musste.

2. Frühe Anfänge der Sammlung

Die Anfänge des „kanonischen Prozesses“ im frühen Christentum liegen jedoch früher. Marcion konnte schon auf eine ältere *Sammlung von Paulusbriefen* zurückgreifen, an deren Spitze wohl der für ihn dann alles entscheidende Galaterbrief mit seiner Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium stand. Und in der Tat ist in der Sammlung der Paulusbriefe vermutlich ein erster Nukleus der Bildung der frühchristlichen Schriftensammlung zu sehen.³⁴ Die Briefe waren an einzelne Gemeinden adressiert, wo sie in einer bestimmten Situation verlesen werden sollten, doch hat Paulus selbst schon die Weitergabe seiner Briefe zwischen einzelnen Gemeinden in Galatien (Gal 1, 2) und auch in Korinth und Umgebung (2 Kor 1, 1) angeregt. Der wohl erst nach dem Tod des Paulus von einem Schüler verfasste Kolosserbrief setzt einen solchen Austausch auch voraus, offenbar weil die Briefe des Paulus schon bald als mehr angesehen wurden denn nur eine Nachricht an eine einzelne Gemeinde; auch andere Gemeinden konnten aus ihnen eine sachlich hilfreiche, eventuell grundlegende Darlegung des Evangeliums entnehmen. So kam es wohl in den Zentren

³³ So der antimontanistische Autor (um 192/3 n. Chr.), den Euseb, hist. eccl. V 17, 2f. zitiert. S. dazu auch Campenhausen (Anm. 30), S. 303–308.

³⁴ S. zum Überblick Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament. 7., durchges. Aufl. Göttingen 2011, S. 388–403.

paulinischen Wirkens zu einer Sammlung von Briefen, wahrscheinlich in Ephesus oder in Korinth, und ab Ende des 1. Jahrhunderts setzen nachpaulinische Schreiben (wie der Epheserbrief oder die Pastoralbriefe) oder auch der 1. Klemensbrief und die Ignatiusbriefe eine Kenntnis mehrerer Paulusbriefe voraus. Der 2. Petrusbrief, wohl erst nach 130 entstanden, rekurriert dann schon auf eine richtige Sammlung und spricht davon, dass die Briefe des Paulus leicht missverstanden und verdreht würden (2 Petr 3, 15 f.).

Nach Ausweis der ältesten handschriftlichen Zeugnisse variiert die Reihenfolge noch etwas. So begegnet in den Handschriften gelegentlich der Römerbrief vor dem lange für paulinisch gehaltenen Hebräerbrief und den Korintherbriefen,³⁵ während etwa die spätere Kanonliste des ‚Canon Muratori 1–2 Korinther vor Epheser und Philipper nennt und die „Ausgabe“ Marcions mit Galater vor Römer und 1–2 Korinther beginnt. Aber unabhängig von diesen Differenzen ist auffällig: In Papyri und späteren Pergamenthandschriften werden die Paulusbriefe als ein zusammenhängender Überlieferungskomplex behandelt, ein zweiter Komplex daneben sind dann die vier Evangelien, ein dritter die Apostelgeschichte und die restlichen („katholischen“) Briefe und ein vierter die Johannesapokalypse, die stets eine Sonderrolle spielte.

Neben den Paulusbriefen verdient die *Sammlung der Evangelien* besondere Aufmerksamkeit. Jesus selbst hat ja nichts Schriftliches hinterlassen, und wann und in welcher Form die ersten Notizen seiner Anhänger, noch in Aramäisch oder schon in Griechisch, umliefen, ist nur noch hypothetisch zu bestimmen. Die sogenannte Logienquelle mit Worten Jesu dürfte spätestens in den 50er-Jahren entstanden und in unterschiedlichen Formen gewachsen sein.³⁶ Sicher ist aber, dass es um das Jahr 70, d. h. als die erste Zeugengeneration (Paulus, Petrus, Jakobus) starb, zu einem Impuls der Evangelien-Verschriftung kam. Das älteste Evangelium „nach Markus“ wird später als ein Vermächtnis des Petrus bzw. ein Werk des „Übersetzers“ des Petrus betrachtet – und gewisse petrinische Akzente sind in diesem Werk vielleicht durchaus erkennbar. Dass dann neben Markus und in Aufnahme seines Werkes in unterschiedlichen Gebieten zunächst die beiden umfangreicheren Großevangelien entstanden, nämlich das stärker „historisch“ interessierte Werk des Lukas und dann das ethisch akzentuierte Evangelium des Matthäus mit seinen imposanten Redekompositionen, hat den Gebrauch von Markus (wie auch die Zahl der alten Handschriften zeigt) deutlich eingeschränkt, doch ist auch dieses Werk, anders als die Logienquelle, interessanterweise nicht verschwunden, sondern weiter überliefert worden. Das deutlich anders gestaltete Johannesevangelium bildet dann um oder kurz nach 100 den Schlussstein dieser Vierevangeliensammlung. Es setzt wohl die Kenntnis der älteren Evangelien, zumindest von Markus und Lukas, schon voraus und bietet vor allem in seinem Schlusskapitel (Joh 21) eine Art Synthese, wenn der Garant dieses Evangeliums, der „Jünger, den Jesus liebte“, dem Petrus gegenübergestellt und ihm in gewisser Weise als überlegen vorgeordnet wird.³⁷ Schon in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts,³⁸ spätestens aber um die Mitte dessel-

³⁵ So in dem Papyrus Chester Beatty II (P. 46).

³⁶ S. zum Überblick über die Forschung Schnelle (Anm. 34), S. 218–238.

³⁷ Dazu s. jetzt Tanja Schultheiß, *Das Petrusbild im Johannesevangelium* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. 329). Tübingen 2012.

³⁸ Das Johannesevangelium wird bei dem kleinasiatischen Schriftsteller Papias wohl sogar den Synoptikern vorgezogen (siehe das Zitat bei Euseb, *Historia ecclesiastica* 3, 39, 3); auch der noch in der 1. Hälfte des 2. Jh. angefügte sekundäre Markusschluss (Mk 16, 9–20) setzt Johannes voraus, ebenso Justin um 160.

ben, wurde das Johannesevangelium als den anderen Evangelien fast gleichwertig angesehen und die Vierevangelien Sammlung bildete dann sowohl die Voraussetzung für die Abfassung der Vierevangelienharmonie Tatians um 170 sowie für die beredte Verteidigung des Vierevangelienkanons bei Irenäus von Lyon um 180. Andere Evangelien, die wohl erst im 2. Jahrhundert entstanden, wie das fragmentarisch erhaltene Petrusvangelium oder auch das in koptischer Sprache gefundene Thomasevangelium, konnten diesen Vieren den Rang nicht mehr wirklich streitig machen. Sie wurden da und dort gelesen, gelegentlich auch geschätzt, aber dann aus unterschiedlichen Gründen entweder vergessen (so vor allem die judenchristlichen Evangelientraditionen)³⁹ oder dezidiert verworfen (wie das Thomasevangelium und andere gnostisierende Schriften).

3. Ein „biblischer“ Anspruch einzelner Schriften?

Natürlich ist „Kanonisierung“ ein Rezeptionsphänomen. Der autoritative Status wurde Texten erst zuerkannt, wenn andere sie lasen, verbreiteten und – im Falle frühchristlicher Schriften – sie als authentisches Zeugnis des Glaubens ansahen. Dennoch ist festzustellen, dass einzelne Texte schon selbst einen impliziten oder expliziten Anspruch auf Gültigkeit und Verbindlichkeit erheben. Dies gilt z. B. für das Johannesevangelium, das mit seinem Anfang alle anderen Evangelien-„Anfänge“ (z. B. Mk 1, 1: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου: „Anfang des Evangeliums“), ja selbst den Anfang der Schrift (Gen 1, 1 LXX: ἐν ἀρχῇ ἐποησεν: „im Anfang schuf“) überbietet, und mit ἐν ἀρχῇ ἦν (Joh 1,1: „im Anfang war“) ein uranfängliches Sein „vor“ der Schöpfung thematisiert. Damit ist zugleich eine gewisse „Biblizität“ nahegelegt, was der hyperbolische Schluss in Joh 21, 25 („Ich meine, die Welt kann die Bücher nicht fassen ...“) seinerseits bekräftigt. Noch deutlicher ist ein solcher Anspruch für die Johannesapokalypse mit ihrer abschließenden Kanonformel (Apk 22, 18f.), die das Hinzufügen und Wegnehmen von Worten ausdrücklich sanktioniert (vgl. Dtn 4, 2; 13, 1). Doch zeigt gerade dieses Beispiel, dass der Anspruch einer Schrift keineswegs bedeutet, dass dieser auch akzeptiert wurde. Gerade um die Apokalypse gab es im kirchlichen Osten noch lange Diskussionen. Der Versuch einer autoritativen Interpretation liegt schließlich im pseudonymen 2. Petrusbrief vor, wenn dort den schwer verständlichen Briefen des Paulus die Autorität des Augenzeugen Petrus zur Seite gestellt wird. Damit wird schon so etwas wie eine Zuordnung von paulinischer und „petrinischer“ Tradition versucht, ja eine Zusammenfügung von Evangelien- und Briefliteratur, die auf den späteren Kanon hinführt.

Marcions Versuch einer Sammlung frühchristlicher Schriften war also nichts völlig Neues. Voraus ging ihr zunächst der implizite Anspruch einzelner Schriften auf autoritative Gültigkeit und zudem eine bereits fortgeschrittene Sammlungstätigkeit, zumal im Blick auf die paulinischen Briefe. Aber vermutlich waren zu dieser Zeit zumindest in größeren Gemeinden auch schon mehrere Evangelien nebeneinander in Gebrauch. Insofern ist weder Marcion der „Schöpfer“ des christlichen Kanons, noch kann man spätere Autoren oder Instanzen, die dann Listen von „anerkannten“ Büchern zusammenstellten, so bezeichnen.

³⁹ S. dazu Jörg Frey, Die Fragmente judenchristlicher Evangelien. In: Christoph Marksches u. Jens Schröter (Hgg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 1. Evangelien. Teilbd. 1. Tübingen 2012, S. 560–660.

Vielmehr begann dieser kanonische Prozess schon relativ früh (ohne dass dabei ein „Ziel“ bereits im Blick wäre), und es dauerte schließlich relativ lange, bis die Diskussionen um die Abgrenzung des Kanons und die Ausgrenzung anderer Schriften beendet waren.

4. Die Diskussion um die apokryphen Evangelien

Weitere Fragen betreffen insbesondere den Status der apokryphen oder besser „apokryph gewordenen“⁴⁰ Evangelien, die gegen Ende des 2. Jahrhunderts existierten und z. T. von Clemens von Alexandrien und Origenes zitiert werden, wie etwa das ‚Evangelium nach den Hebräern‘ und das ‚Evangelium nach den Ägyptern‘, aber auch das vollständig nur in einer koptischen Übersetzung des 4. Jahrhunderts überlieferte und zusätzlich auf drei Papyri aus dem 2./3. Jahrhundert griechisch belegte Thomasevangelium oder das nur auf einem einzigen Papyrus fragmentarisch überlieferte Petrusevangelium. Hier genügt es nicht, einfach festzustellen, dass eine größere Zahl von Werken existierte, aus der die Kirche dann durch Auswahl und Ausscheidung eine mehr oder weniger begründete Selektion getroffen habe. Hingegen ist der Charakter und Anspruch der einzelnen Werke im Detail zu bestimmen, ebenso ihre faktische Verwendung, soweit sie sich aus den erhaltenen materialen Zeugnissen erschließen lässt. Wurden diese Texte in Gemeinden gottesdienstlich gelesen, oder dienten sie eher zur Privatlektüre, quasi als Erbauungsliteratur? Wollten sie überhaupt neben die kanonisch gewordenen Evangelien treten, oder dienten sie u. U. anderen Zwecken?

Anhaltspunkte ergeben sich z. B. aus der Untersuchung der drei Zeugen des griechischen Thomasevangeliums (P. Oxyrhynchus 1, 654, 655), die sich in der Buchform jeweils unterscheiden und einen Gebrauch „in personal or non-liturgical settings“ nahelegen.⁴¹ Wir haben aus dem Bestand der Handschriften keine wirklichen Anhaltspunkte dafür, dass dieses Werk, das von manchen Forschern z. T. aufgrund einer sehr frühen Datierung gerne noch im Rahmen des Kanons gesehen würde, wirklich zur gottesdienstlichen Lektüre dienen sollte. Ein anderes Beispiel ist das Petrusevangelium, das nur in einem Fragment in einer Sammelhandschrift aus einem ägyptischen Grab (P. Cairensis 10759) in einer späten Textform (sowie vielleicht einem weiteren Fragment) erhalten ist. Nach dem Bericht Eusebs (*Historia ecclesiastica* 6, 12, 1–6) hielt der zuständige Bischof Serapion von Antiochien die von einigen Gemeindegliedern in Rhossus gewünschte gottesdienstliche Lektüre des Werks offenbar für unproblematisch. Er billigte den Gebrauch zunächst, ohne den Text zu kennen, und prüfte ihn erst, als ihm Zweifel an der Rechtgläubigkeit der Gemeinde aufkamen. Dies zeigt nicht nur lokale Differenzen und zugleich die relativ geringe Kenntnis eines Bischofs, sondern auch den Sachverhalt, dass es zu einer „Grenzziehung“ erst kam, als ein äußerer Anlass dazu bestand und zusätzlich der Gebrauch des Werks bei anderen etwas zweifelhaften Gruppen bekannt wurde. Man wird jedoch kaum

⁴⁰ So die Formulierung bei Dieter Lüthmann, *Die apokryph gewordenen Evangelien* (Novum Testamentum. Supplements 112). Leiden 2004. S. jetzt die große Neuausgabe von Marksches u. Schröter (Anm. 39).

⁴¹ Larry W. Hurtado, *The Greek Fragments of the Gospel of Thomas as Artefacts: Papyrological Observations on Papyrus Oxyrhynchus 1, Papyrus Oxyrhynchus 654 and Papyrus Oxyrhynchus 655*. In: Jörg Frey, Enno E. Popkes u. Jens Schröter (Hgg.), *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 157). Berlin 2008, S. 19–32, hier S. 30.

annehmen dürfen, dass dieses Werk, das eine schlichte Durchschnittstheologie des späten 2. Jahrhunderts spiegelt, in breiten Kreisen der Kirche bekannt war.

Der Befund zeigt deutlich, dass man nicht unbesehen von einer „ursprünglichen“ Gleichwertigkeit der kanonischen und der apokryph gewordenen Schriften ausgehen kann. Vielmehr ist für jede einzelne Schrift der spezifische Anspruch und – soweit rekonstruierbar – die konkrete Verwendung zu reflektieren. So sehr wir durch immer neue Textfunde die größere Vielfalt der frühchristlichen Schriften wahrnehmen, gibt es doch unter diesen deutliche Differenzen, und die Zahl der ernsthaften Konkurrenten der kanonisch gewordenen Schriften ist eher gering.

5. Die Brüchigkeit der Kriterien und geschichtliche Zufälligkeiten im kanonischen Prozess

Probleme ergeben sich eher angesichts der Kriterien zur Aufnahme einer Schrift in den neutestamentlichen Kanon. Hier werden häufig die Übereinstimmung mit der *regula fidei*, die Verwendung im Gottesdienst und vor allem die Vermutung der apostolischen Autorschaft genannt. Doch sind auch diese Kriterien nicht eindeutig und nicht immer zutreffend; mit ihrer Hilfe erklärt sich die spätere Kanonizität oder Nicht-Kanonizität einer Schrift höchstens partiell. Zum einen sind nämlich Schriften in den Kanon gelangt, die ihrerseits keinen direkten apostolischen Anspruch erheben, wie z. B. das Markus- und das Lukasevangelium, die nur als Schriften von Apostelschülern gehalten werden konnten, oder der Hebräerbrief, der nicht den Anspruch erhebt, von Paulus verfasst zu sein, auch wenn er später häufig als Paulusbrief aufgefasst wurde, oder der Judasbrief, dessen pseudonyme Absenderangabe interessanterweise nicht einen Apostel, sondern den sonst recht unbekannten Bruder Jesu – in der Form „Bruder des Jakobus“ (Jud 1) – anführt.⁴² Zum anderen sind Schriften, die eine apostolische Abfassung in Anspruch nehmen, nach heutigem Urteil als Pseudepigrapha anzusehen, was gleichwohl nicht heißt, dass ihr sachlich-theologisches Gewicht deshalb geringer wäre.

Wie im Blick auf den hebräischen sind auch im Blick auf den neutestamentlichen Kanon in der Forschung die unterschiedlichen *Kanonlisten* besonders beachtet worden.⁴³ Allerdings sind auch diese Quellen nicht *eo ipso* aussagekräftig. Diese Listen, die von Kirchenschriftstellern in unterschiedlichen Kontexten angeführt werden, bilden vielmehr „keine homogene Gattung“ und sind stets „aus ihrem jeweiligen Kontext heraus zu verstehen.“⁴⁴ Dabei ist der Unterschied zu beachten, ob in einem wissenschaftlich-philologischen Rahmen über die Schriften gehandelt wird (z. B. nach Kriterien der antiken Philologie über ihre Echtheit), ob Schriften als Teil eines christlichen Bildungsprogramms oder als Rahmen für die meditative Privatlektüre von Christen benannt werden, ob es um die Lektüre im Gottesdienst geht oder um die Sicherung einer gewissen Orthodoxie in Abgrenzung gegenüber bestimmten abweichenden Auffassungen.

⁴² Die spätere Tradition hat diesen Judas mit dem Apostel und Zwölferjünger Judas Thaddäus identifiziert, so dass das Schreiben dann bis zu Johann Gottfried Herder als apostolisch galt. S. zu den Problemen Jörg Frey, *Der Judasbrief. Der zweite Petrusbrief* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament). Leipzig (in Vorbereitung).

⁴³ S. die Darbietung der wichtigsten Texte bei Christoph Marksches, *Haupteinleitung*. In: Ders. u. Schröter (Anm. 39), S. 1–180, hier S. 115–180.

⁴⁴ So Winrich Löhr, *Norm und Kontext. Kanonslisten der Spätantike*. *Berliner theologische Zeitschrift* 22 (2005), S. 202–229, hier S. 203.

Einer der bedeutendsten Texte dieser Art ist der in einer Sammelhandschrift in Milano entdeckte sogenannte ‚Canon Muratori‘,⁴⁵ der i. d. R. um 200 angesetzt wird und somit als das älteste Verzeichnis autoritativer Schriften gilt.⁴⁶ Doch bietet dieser Text „gerade keine reine Liste biblischer Bücher“, sondern „eher [...] eine ausführliche Einleitung in die [...] rezipierten biblischen Bücher“⁴⁷ mit ausführlichen Bemerkungen zu einigen Schriften, so dass man ihn nicht im strengen Sinne mit den späteren Kanonlisten vergleichen kann. Am Ende steht ein „wir“, das die Perspektive der Rezipienten anzeigt, wobei die Ausrichtung gegen Marcion und Montanisten deutlich wird. Und der Hinweis, dass der ‚Hirte des Hermas‘ erst „neulich und zu unseren Zeiten“ (*nuperrime e[t] temporibus nostris*)⁴⁸ verfasst und daher nicht in den Kirchen öffentlich zu lesen sei, dürfte auf einen westlichen, möglicherweise stadtrömischen Kontext verweisen. So enthält der Text bereits „ein Stück Theologie des ‚Kanons‘“, nach deren „institutionellen Kontexten [...] gefragt werden kann.“⁴⁹ Wenn man so differenzierter fragt, wird auch die Geschichte des Werdens des biblischen Kanons präziser erfassbar.

Schließlich ist – wie im Blick auf die frühjüdischen Schriften – festzustellen, dass die Sammlung und Kanonisierung der „christlichen“ Bibel im Einzelnen durch eine Vielfalt *regionaler Unterschiede und sozialer Faktoren* bestimmt war. Zu bedenken ist, dass in vielen Gemeinden nur ein Teil der später kanonischen Schriften vorhanden war. Der Inhalt der Gemeindebibliotheken (vor allem bei kleineren und ärmeren Gemeinden) war vielerlei Zufällen unterworfen. So ist z. B. in dem Fund der Oxyrhynchos-Papyri Johannes sechsmal, Matthäus fünfmal und der Römerbrief dreimal belegt, während Markus, der 2. Korintherbrief, der Epheser-, Philipper- und Kolosserbrief sowie die Pastoralbriefe fehlen. Hingegen finden sich Fragmente mit apokryphen Logien Jesu, sieben Exemplare des ‚Hirten des Hermas‘ sowie andere apokryphe Akten und Apokalypsen sowie drei Exemplare des Thomasevangeliums.⁵⁰ Dies gilt auch für andere spätantike Gemeinde- und Privatbibliotheken. Noch wichtiger ist die Uneinheitlichkeit der Reihenfolge der Schriften und ihre häufige Vermischung mit späteren patristischen Schriften.⁵¹ Dies zeigt aber, dass „sich das Konzept eines ‚Kanons‘ biblischer Schriften [...] selbst in nachkonstantinischer Zeit noch deutlich von dem unterschied, was die monarchischen Bischöfe und die Synoden normierten [...]“⁵²

Im Sinne eines geschlossenen Corpus der Schriften des Alten und des Neuen Testaments wird der Terminus erstmals bei Athanasios von Alexandrien verwendet, der um 350/51 n. Chr. aus dem ‚Hirten des Hermas‘ zitiert, aber hinzufügt: „nicht aus dem Kanon“ (*μὴ*

⁴⁵ Siehe die Beschreibung bei Marksches (Anm. 31), S. 230; der Text ist übersetzt in: Ders. (Anm. 43), S. 117–120.

⁴⁶ Der Text wurde zuletzt von einigen Autoren später (ins 4. Jh.) datiert. Die Diskussion darüber kann hier nicht aufgenommen werden, doch sind m. E. die Argumente gegen die traditionelle Datierung und einen westlichen, evtl. stadtrömischen Ursprung widerlegt durch die Argumentation von J. Verheyden, *The Canon Muratori. A Matter of Dispute*. In: Jean-Marie Auwers u. Henk Jan de Jonge (Hgg.), *The Biblical Canons* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 163). Leuven 2003, S. 487–556.

⁴⁷ Marksches (Anm. 31), S. 231 f.

⁴⁸ Ebd., S. 232.

⁴⁹ S. ebd., S. 231–236, das Zitat S. 235.

⁵⁰ Zahlen nach ebd., S. 315 f.

⁵¹ Ebd., S. 323 f.

⁵² Ebd., S. 330.

ὁν ἐκ κανόνης).⁵³ Dahinter steht das Bemühen, sich auf anerkannte Autoritäten zu beziehen und umstrittene als solche zu bezeichnen. Athanasios bietet dann auch in seinem 39. Osterfestbrief aus dem Jahr 367 n. Chr. erstmals die vollständige Liste der 27 Schriften des Neuen Testaments (in der Reihenfolge Evangelien – Katholische Briefe – Paulusbriefe – Offenbarung). Dieser Text wird häufig als Beleg für den „Abschluss“ des neutestamentlichen Kanons im 4. Jahrhundert gewertet, doch erfordert auch dieses Dokument eine genauere Interpretation. Denn, wie Christoph MARKSCHIES aufgezeigt hat, lässt der alexandrinische Patriarch durchblicken, dass er selbst die Aufstellung keineswegs einfach zur Hand hatte, sondern erst eine gewisse Mühe aufwenden musste, sie zusammenzustellen. Umso mehr ist zu vermuten, „daß einfacheren Priestern oder gar Laien der exakte Umfang des Neuen Testaments erst recht nicht bekannt gewesen ist.“⁵⁴ Im Übrigen geht es Athanasios in diesem Schreiben primär um etwas ganz anderes, nämlich die Durchsetzung seiner Autorität als einziger Bischof der Kirche von Alexandrien nach der Rückkehr aus seinem Exil. Im Dienste der Abgrenzung gegen freie Lehrer oder konkurrierende Gruppen, die vielleicht „einen anderen Begriff von ‚Kanon‘ voraussetzten und möglicherweise auch den Umfang heiliger Schriften anders definierten,“⁵⁵ steht auch seine eigene Bemühung um die Formulierung eines Kanons heiliger Schriften sowie die Ablehnung anderer Schriften (z. B. Henoch-, Jesaja- und Moseschriften). Das bedeutet aber: Auch mit dieser „Kanonliste“, die dem heutigen Neuen Testament entspricht, ist noch keineswegs ein Abschluss der Diskussion erreicht. Mochte die Normierung für die byzantinische Reichskirche gelten, wenngleich auch dort einzelne Schriften wie die Johannesapokalypse noch lange umstritten waren, so blieb zumindest außerhalb der Grenzen des Reichs, in den nationalen Kirchen, die dann bald als „nestorianisch“ oder „monophysitisch“ galten, die Situation noch offener: Die syrische Kirche hielt noch lange an der Evangelienharmonie des Tatian fest, bis die vier Evangelien ins Syrische übersetzt wurden, im ostsyrischen Raum blieben die kleinen „katholischen Briefe“ bis heute unbekannt, und die äthiopische Tradition entwickelte einen ganz eigenen, umfangreicheren Kanon, dessen Definition z. T. auch erst im 14./15. Jahrhundert erfolgte.

Letztlich dürfte die Stabilisierung des reichskirchlichen Kanons auch durch so äußerliche Gesichtspunkte wie z. B. die Anfertigung großer Prachtcodices vorangetrieben worden sein, in denen dann erstmals nicht mehr Evangelien, Paulusbriefe etc. in getrennten „Büchern“, sondern alle Schriften des Neuen Testaments oder gar der ganzen christlichen Bibel in einem Buch vorlagen.⁵⁶ Erst mit solchen Ausgaben konnte die Idee der (christlichen) „Bibel“ wirksam und zugleich liturgisch sichtbar werden.

V. Schluss

Mit dem Ausgang der Antike war der zweigeteilte christliche Kanon, im Osten in griechischer Sprache, im Westen dann zunehmend in Latein und in der Fassung der hieronymianischen Vulgata, faktisch zur unumstößlichen Grundlage geworden. Auch die z. T. noch

⁵³ Athanasius, *De decretis* 18, 3 (Athanasius Werke II 15, 20 Opitz) zitiert nach ebd., S. 221.

⁵⁴ Ebd., S. 225 f.

⁵⁵ Ebd., S. 228.

⁵⁶ S. dazu Löhr (Anm. 44), S. 204.

im hohen Mittelalter begegnenden Hinweise auf judenchristliche Schriften wie das ‚*Evangelium Hebraeorum*‘ oder das dann erstmals so genannte ‚*Evangelium Nazaraeorum*‘⁵⁷ erfolgten kaum mehr aufgrund einer tatsächlichen Kenntnis solcher Schriften, sondern wohl vor allem auf der Basis der Schriften des Hieronymus, der seinerseits judenchristliche Quellen erwähnt. Natürlich gab es auch nach dem Ausgang der Antike noch eine weitere Produktion und Fortschreibung von „apokryphen“ Schriften, doch konnten diese die Stellung der kanonisch gewordenen Bücher nicht mehr in Frage stellen. Dass eine kirchenrechtlich verbindliche Entscheidung über den Kanon (der *Vulgata*) dann erst im Tridentinum sowie in einigen reformierten Bekenntnisschriften erfolgte, mag durch den Sachverhalt bedingt sein, dass die mittelalterliche Theologie weniger durch den unmittelbaren Rekurs auf die Schrift bestimmt war als durch die komplexen dogmatischen Lehrbildungen. Dies änderte sich durch das reformatorische *sola scriptura*, durch das der biblischen Begründung von Lehraussagen und dem Wortsinn der Texte neues Gewicht gegeben, zugleich aber die Frage nach dem Umfang der kanonischen Schriften und nach der sachlichen „Apostolizität“ der überlieferten Bücher neu aufgeworfen wurde.

Die neuzeitliche Bibelkritik hat die alten Kriterien der Kanonizität in vielem aufgeweicht, den apostolischen Anspruch der Schriften historisch in Frage gestellt oder die Gründe, die zu ihrer Annahme oder Abweisung führten, als mehr oder minder zufällig, von geschichtlichen Umständen und politischen Konstellationen abhängig, erwiesen. Ist der Kanon deshalb preiszugeben?

Die Antwort darauf kann nur eine theologische sein: Ökumenisch wäre eine solche Preisgabe ein erheblicher Verlust, ist doch der im Wesentlichen gleiche Kanon der Konfessionen nach wie vor das am stärksten einigende Band der Christenheit. Sachlich mag man über die eine oder andere Schrift und ihren Wert unterschiedlich urteilen. Im Ganzen aber ist nach meinem Dafürhalten im neutestamentlichen Kanon das substantielle und auch historisch ursprünglichste Zeugnis aufbewahrt, und wenn man es vergleicht mit den zahlreichen apokryph gewordenen Schriften wie den legendarischen Apostelakten oder auch den teils recht flach erscheinenden Evangelientexten wie z. B. dem Kindheitsevangeliem des Thomas, das von den Streichen des fünfjährigen Jesus erzählt, dann ist es doch eine recht gute Wahl, die – aus vielerlei Umständen, *errore hominum* oder *providentia Dei* – zusammengekommen ist. Theologisch hält der zweiteilige Bibelkanon schließlich ein ganz wesentliches Gut fest: den Rückbezug der urchristlichen Botschaft zu ihrem alttestamentlich-jüdischen Bezugspunkt, zu den Schriften Israels, die *cum grano salis* die „Bibel“ des Urchristentums waren und bleibender Bezugspunkt der christlichen Botschaft sind.

Prof. Dr. Jörg Frey
Universität Zürich
Theologische Fakultät
Kirchgasse 9
CH – 8001 Zürich
joerg.frey@theol.uzh.ch

⁵⁷ S. dazu Frey (Anm. 39), S. 589f.